

مدخل في نقد المنهج التاريخاني في دراسة القرآن

د. عز الدين معيش
كلية العلوم الإسلامية - جامعة الجزائر

مقدمة ألا وهو "التاريخية"، ويُقصد به: ملاحظة تطوّر النصّ سنداً ومنتناً، سنداً: بتتبع تاريخ القرآن من أول آية إلى آخرها، ومنتناً: بتتبع التطوّر الدلالي الذي لحق بمعاني القرآن الكريم عبر التاريخ^[1]، فنقاد الحداثة عامة يعتقدون القناعة التي تقول بتضخم المتن كتابياً ودلالياً.

وهنا أريد الرجوع مباشرة إلى الأصول التي ينهلون منها، أي: الأصول الغربية في دراسة النصوص، وبالضبط إلى "كريستيفا" و"بارت" في كتابيهما على التوالي: "علم النص"^[2]، و"درس السيميولوجيا"^[3]، لتطبيق قراءتيهما الجديديتين، القراءة العمودية. - والقراءة الأفقية للنص.

ترى كريستيفا: أن الدراسة النقدية المنتجة والفعّالة للنصوص لا تكمن إلا في ملاحظة الامتدادات الأفقية للدوال وملاحقة سيرورتها، وبالتالي ملاحظة كل ما تتركه من آثار، ومقابلتها بأصلها: كي تخرج بمعنى حقيقي يتماشى مع الواقع. ثم قراءة النص في أعماقه باستنطاق لاوعيه: أي: مصدره وتعليقات الأسلاف عليه^[4]، ورغم أن النقاد في البلدان الإسلامية، لم يدركوا هذه المعاني، إلا أنهم يصرون على ربط قراءاتهم بالأصول الغربية، ومما زاد من شهيتهم تحطيم الناقد "هيرش" للانفصال الذي كان موجوداً بين النقد الأدبي والتأويل في كتابه المشهور عن صحة التأويل، حيث فتح الباب لدراسة أنظمة التخصصات الإنسانية الثلاثة: اللاهوت والفلسفة والتفسير الأدبي^[5].

وإذا أخذنا بمعطيات أركون مثلاً في أن النص بقعة من التاريخ، ومُعطى تشكّل وتمدد، فهو ذو قاعدة وسطح وطوابق عدّة، زمنية وثقافية، وغيرها، ومعرفة هذه التراكيب، تحتاج إلى قراءتين تاريخيتين^[6]:

أولاً: باعتبار التصاعد الزمني للنص، فكأنه يدرس السند والسياقات التاريخية المصاحبة له، فهي قراءة عمودية.

وثانياً: قراءة أفقية: تنظر إلى تكوثر المعاني والتفاسير والتأويلات بهوامش النص، وتحاول زحزحة وتفكيك وخلخلة بنيانها.

فإننا عند تطبيق هذه القراءة ذات المنابع الغربية، والتي سنشير إلى أصلها الشرقي في نهاية الاستعراض التاريخي العلمي، نتيّن عمق الوهم الذي يعيشه هؤلاء الأساتيد، والجهالة التي وقعوا فيها ولم يجدوا منها فكاكاً، لتطبيق مفاهيم ومناهج غربية على علوم غير غربية، كما كان يُنعت بذلك شتراوس في علم الانثروبولوجيا عندما طبّق علماً أوروبي البيئة على شعوب بدائية في البرازيل، وخُيّل إليه أنه وضع قواعد علم الإناسة والانثروبولوجيا، بينما هو بالعكس من ذلك ينسف أبسط مسلّمات العلوم التي تقول بضرورة الارتباط العضوي بين المصطلح والبيئة.

أ- النص في شكله العمودي (السند):

إذا عدنا إلى موضوعنا، ونظرنا إلى (القرآن) في شكله العمودي، وبمفهوم جيولوجيا الطبقات عند كريستيفا، وتتبع المراحل التاريخية لنزول القرآن في المصادر الموثوقة، فإننا سنحصل على الجدول الآتي:

الوحي وبدء النزول	الشفاهية
توالي النزول	
الحفظ والكتابة	الكتابية
اكتمال النزول	
الجمع الأول للقرآن	
الجمع الثاني (المصحف الإمام)	الرسم
الرسم العثماني	
انتشار المصاحف	
القراءات القرآنية	

عمليات التحسين	التشكيل
	الإعجام
الطبقات الحديثة والنص في شكله النهائي	عمليات التحسين

ب - النص في شكله الأفقي:

(1) الشعرية	(2) لغة القرآن	(3) النحوية	(4) التأسيس المعرفي	(5) التأسيس اللساني
(6) المصطلح	-	-	-	-

فهذه عملية تحديد للأبنية التاريخية والطبقات الجيولوجية (للنص)، وهي عند نقاد الحداثة، عملية ارتيائية، أي: يجب استنتاج ما بين هذه التركيبات، من خلال نوعي النصوص التي تحدّد عادةً في نوعين:

1- النص الثابت:

وهو هنا في شكله الأفقي، حيث مركز الإحالة هو الأصل، وهو عبارة عن جملة من الأبنية المركبة داخل المتن القرآني، ذات امتدادات متعدّدة، ناجمة عن عملية التنزيل الخاصة للقرآن، ولا بد أن يخضع للتحليل بفك ألغاز الألفاظ واللغة والثقافة السائدة وعمليات الإنتاج الأخرى من طرف الشّراح والمفسّرين والفقهاء والأصوليين.

وحتى لا ندور في مجرد التنجيم، نقول إن اللغة والثقافة قد أصبحتا في حكم الجلي من الأمور، بعد الاستفاضة في الرد على أبو زيد وأركون في تشكيل القرآن للثقافة السائدة وإعادة تشكيله لها، وفي إثبات النبوة بالمعنى العقدي للكلمة.

2- النص المتحرك (القراءة العمودية):

وهو ذو الطبيعة الرأسية، والقراءة الارتياية تدّعي عدم أصالة النص في المراحل التاريخية المتعاقبة بما فيه العصر الحاضر، ويحتاج منا إلى وقفة دقيقة مركزة.

لذلك أتساءل أين المكبوتات التاريخية والمسكوت عنه في هذه الحوادث المتواترة رأي العين، أذلك أرجح في الاستدلال أم تصفّح وثائق مكتوبة وعظام مظنونة بمناهج إيديولوجية وتبشيرية واضحة، فالتاريخية في أول مراحلها تدعّم إثبات النبوة والبداية المعروفة للنزول القرآني.

وهنا كانت فرصة للنقاد المحدثين بكل مرجعياتهم الإيديولوجية، أن يشكّكوا في تواتر القرآن وصحة ما فيه، لقول زيد عن آخر آية براءة أنه لم يجدها إلا عند خزيمة.

والملاحظ على هؤلاء، تسرّعهم إلى درجة العُصاب، في القبض على محل تناقض بما يُعاكس المنهج العلمي الذي يدعو إلى التفحص العميق للوثائق والأخبار والروايات، وفهمها قبل إصدار أي حكم، وإلاّ فسيقع مثل ما أسف له بعض المعاصرين في عمل (يورشالمي)^[7] على كتاب (موسى والتوحيد) لفرويد، بأن الحكم المتسرع المبني على أرشيف ناقص، أدّى إلى النتيجة الخطأ، ورغم التصحيح الذي استدركه بعد سنين، إلاّ أن ما لحق بدعوة موسى التوحيدية من التشويه (المبني على استنباط بشري فردي خاطئ) لا يمكن محوه.

فهؤلاء تمسّكوا بأن زيدا اشتراط عدلين في جمع القرآن، وهذه الآية لم يجدها إلا عند خزيمة الأنصاري^[8].

ولو راجعوا التاريخ قليلاً، وأرشيف الأقوال والأفعال، ومصادر هذا العلم دون نزعة تهديمية، لرأوا الحق جلياً، فالعدلان اللذان اشترطهما زيد، هما: الحفظ والكتابة، أي: شاهد حافظ، ويعضّده شاهد كاتب. أمّا عن الحفظ، فالآية يحفظها العشرات من الصحابة، وعن الكتابة، فلأن الكتاب منهم قليل، فلم توجد إلاّ عند خزيمة، وفي ذلك شفاء، لأن زيدا وإن كان شرطه غير لازم أمام الحفظ وانتشار الحفاظ، فإنه لمزيد التشديد شرط هذا الشرط الدقيق، وحققه، فلم يمر زمن حتى جمع القرآن الكريم، بشرط الحفظ والكتابة، الشفاهية مع الكتابة، مع أن العرب كانوا يثقون منذ القديم في الحفظ أكثر من ثقتهم بالكتابة، فما بالك (بالقرآن الكريم) الذي تلقّاه الناس بالاهتمام الشديد^[9].

وهناك عوامل مساعدة على الحفظ في البيئة العربية^[10]، وهي أشهر من نار على علم، لذلك لا داعي لذكرها.

وتشير المصادر إلى احتفاظ الصديق بالمصحف المجموع، ثم انتقل إلى عمر بعد وفاته، ثم عند حفصة بنت عمر^[11]، إلى أن قرّر الخليفة الثالث عثمان وبإشارة من مجموعة من الصحابة تدوين القرآن في المصحف الإمام، ورسمه، لظهور اللحن وتفشي العُجمة^[12]، باختلاف أداء القراءات طبقاً للمصاحف التي كانت موجودة، وهي ثلاثة^[13].

- مصحف زيد الذي جمعه في عهد الصديق.

- مصحف علي، ولم يكن تاماً.

- مصحف ابن مسعود.

واتخذ بعض الصحابة لأنفسهم أجزاء (بالمعنى اللغوي) لمدارسة القرآن الكريم^[14].

وبموافقة وإجماع الصحابة تمّ كتابة المصحف الإمام وفق ما أُصطلح عليه بالرسم العثماني، والذي سنرى شروطه، وأُحرقت المصاحف الأخرى الشاذة عن شروط المصحف المجمع عليه بموافقة أصحابها، وليس بجبر الخليفة كما يروّج النقاد الجدد، وفي ذلك مصادر معروفة^[15].

وقد عهد إلى لجنة رباعية يرأسها زيد بن ثابت (وهي إشارة إلى الثقة التي يتمتع بها "زيد" لدى الخلفاء والصحابة، لخبرته في كتابة الوحي وعلمه بالخطأ ومواقع النزول، وترتيب السور والآيات)^[16]. وبعد انتهاء هذه اللجنة من كتابة المصحف الإمام ومقابلة المصاحف الأخرى، واتفاقهم على خط قريش، كما جاء عن الخليفة عثمان في فضّ الخلاف الحواري حول الخط المعتمد^[17]: (اكتبوه بلسان قريش، فإن القرآن نزل بلغتها)^[18]، نسخ الخليفة ستة مصاحف إضافة إلى المصحف الإمام، وفي رأي: أربعة مصاحف، وأرسل بمصحف إلى كل من: الشام والكوفة ومكة واليمن والبحرين والبصرة، واحتفظ بالمصحف الإمام لديه^[19].

وهذا العرض الواضح، يُظهر الطريقة المنهجية والعلمية في الكتابة والنسخ، من تكوين لجنة، إلى اعتماد الخط الواحد، ثم قواعد الرسم، فالمقابلة، ثم النسخ عن الأصل، وتوزيع هذه النسخ عند الولاة المعتمدين في كبريات الأمصار. ولا أدري ما الذي يريده هؤلاء النقاد بالتاريخية في تطوّر جمع القرآن الكريم وتدوينه، فإعمال العقل بالقراءة والتأويل والاستنتاج لا يؤدي إلاّ إلى مزيد من الانبهار بكيفية هذا التدوين، ولولا خشية الإطالة لأبرزنا مواقف ومشاهد فريدة في هذا المجال، لا يستطيع القيام بها سوى من كان له كتاب موقعه ومنزلته وخصوصيته بهذه المكانة.

كما إنه يحين لي الآن الإشارة إلى النظرية المتميزة التي أسّسها ابن حزم^[20] في دراسة الكتب المقدسة، والتي تلقّفها الكاتب المشهور "موريس بوكاي"، وهي الآن تُدرّس في أحسن المعاهد اللاهوتية والاستشراقية الغربية، وهي نظرية النقد الداخلي والخارجي للنصوص، الداخلي: ينصبُّ على المتن وقد رأينا جوانب من كتابة المتن القرآني، والخارجي: يتتبع تاريخ هذا النص أو النصوص، والتي أسفرت عن تناقضات في التوراة والإنجيل، دون القرآن^[21]. وابن حزم كان أندلسياً ظاهرياً، لا يلوي النصوص بسهولة ويسر فلاحظ ذلك.

عمليات التحسين:

ونقصد بها العمليات التي مسّت الشكل وليس المضمون، أي: تطوّر الكتابة والخط الذي يُرسم به القرآن الكريم.

تنقيط أبي الأسود	خط المصحف العثماني	
(.) فوق الحرف مباشرة	ا	الفتحة
(.) أمام الحرف	و	الضمة
(.) تحت الحرف	ى	الكسرة
نقطتين فوق أو أمام أو تحت الحرف	(.) فوق الحرف	التنوين

وأول مرحلة بعد الرسم العثماني، جاءت مع أبي الأسود الدؤلي^[22] في تنقيط أحرف القرآن الكريم، وكان دافعه اللحن الشديد، خاصة بعد سماعه لأحد المصلين وهو يقرأ قوله تعالى: ﴿أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾ [التوبة، الآية 03] بخفض (لام) (رسوله)، فعهد إلى أحد طلابه أن ينقط نقطة فوق الحرف مباشرة إذا فتح فمه، وأمام الحرف إذا ضم، وتحت الحرف إذا خفض، ونقطتين للتونين بالطريقة نفسها، أي: نقطتين فوق الحرف إذا فتح فمه وهكذا^[23].

وهذا الجدول يوضح الفارق بين الكتابة الماضية في عهد عثمان، والكتابة الدؤلية^[24].
- ثم جاء الخليل أحمد الفراهيدي^[25]، وأبدل النقاط بعلامات واضحة كما يلي^[26]:

الفتحة	(َ) إشارة صغيرة (مطة) فوق الحرف.
الضمة	(ُ) واو صغيرة أمام الحرف.
الكسرة	(ِ) إشارة صغيرة (مطة) تحت الحرف.
التنوين	في حالة الفتح مطّان (ً) فوق الحرف، وفي حالة الضم واوان صغيرتان أمام الحرف (ٌ)، وفي حالة الخفض مطّان تحت الحرف (ٍ).
السكون	وضع علامة (°) فوق الحرف.
الشدّة	وضع علامة (ˆ) فوق الحرف.

والشكل الذي وضعه الفراهيدي للخط، هو المعمول به الآن في الطبقات الحديثة^[27]، وأشار إلى أنه في كل من عمل أبي الأسود أو الفراهيدي، أو الإعجام الذي سيأتي ذكره بعد حين، كان الطابع الرسمي هو المغطّي والمتبني لهذه الجهود، ولم تكن مبادرات فردية، أي: إن المصحف في تطوّره كان يأخذ الشكل العلمي والرسمي، فيؤتمن اثباتاً مطلقاً على قيمة ونوعية العمل.

وقد أمر الحجاج - بعد ذلك - إعجام القرآن الكريم بإشراف نصر بن عاصم الليثي^[28]، ويحيى بن يعمر العدواني^[29]، حيث تمّ التفريق بين الحروف من خلال الإعجام، كحال الشين والسين، فالأولى معجمة بثلاث نقاط فوق الحرف، والأخرى مهملة، والأمر نفسه مع بقية الحروف^[30]، وفي مرحلة لاحقة تمّ تجزئة القرآن إلى أجزاء، وأحزاب، وأعشار، لتسهيل عملية الحفظ والأداء على عامة المسلمين، حيث تم تقسيمه إلى ستين حزباً، أو ثلاثين جزءاً، وتمت العملية أيضاً بإشراف المؤسسة العلمية والرسمية^[31].

وهكذا إذا بحثنا عن مكانة (النص في التاريخ) من ناحية السند، ووفقاً لأولية المنفصل، والانقطاعات الكبرى في هذه السيرة، فسنلاحظ ما يلي من خلال النماذج التطورية في تاريخية التدوين والتي اخترتها بعناية فائقة، تمثل مراحل متعددة من هذه التاريخية:

1- أصالة تطوّر تدوين القرآن الكريم، وعدم تأثره بعوامل خارجية، عدا الدوافع التي كانت واقعية في أكثر الأحيان، كوفاة الجَمّ الغفير من القراء.

2- أصالة التحسينات التي مسّت (النص) في شكله في عمل أبي الأسود الدؤلي، أو الخليل بن أحمد، أو نصر ويحيى، وفي ذلك رد على من ينسب تدوين وتأسيس علوم النحو والبلاغة والأصول إلى ترجمة الفكر اليوناني، والاحتكاك بالتراث السرياني، فإذا أخذنا بعين الاعتبار قيام النحو على تنقيط أبي الأسود الإعرابي، وتطوّر هذا التنقيط مع الخليل، فإن ذلك تم بداية بين سنتي 49 - 52 هـ، أي: على وجه التقريب بين سنتي (670 - 674 م)، وهو ما دفع بمستشرق محقّق وهو (ليتنان)، إلى أن يذهب إلى أنّ النحو السرياني مأخوذ من النحو العربي، خاصة مع تأخّر (يعقوب الرهاوي) واضع النحو السرياني عن أبي الأسود، إذ توفي سنة (788 م)^[32].

وعن المنطق اليوناني، فإن ترجمة منطق أرسطو في عهد الخليل غير ثابتة، خاصة مع إسناد الترجمة لمحمد بن عبد الله بن المقفع حسب المستشرق (بول كراوس) وليس والده^[33]، ولذلك فتأثيرها في التأسيس لعلم النحو واهية، مع أخذ الخليل بدراسات أبي الأسود، إضافة إلى عدم أخذه المطلق بالقياس النحوي وهي المسألة التي يتمسك بها من قال بالتأثير اليوناني، فمسائل ما لم يطّرد في قواعد النحو والصرف كثيرة عند الخليل^[34]، منها ما رواه الأصمعي، قال: (قال لي الخليل: أنشدنا رجل: "ترافع العزُّ بنا فارفنعاً"،

فقلت: هذا لا يكون، فقال: وكيف جاز: "تقاعس العزُّ بنا فاقعنسنا"^[35]. وكان مقتضى القياس أن يصحح قوله "فارفعنا" لو كان الخليل من الذين يغالون بالقياس حتى يخرج بهم عن الحدود المرسومة، ولكن قياس الخليل لم يكن بهذا الاتساع الذي قد يخرج به عن حدود ما تدوّقه العرب وألفوه كما ظنّ الرجل في الرواية^[36].

إضافة إلى تأثر حنين بن إسحاق^[37] المترجم الآخر، بكتاب "العين" للخليل، حسب روايات قليلة، والتي أوردت لقاء حنين بالخليل، لأن أكثرها ينفي هذا اللقاء^[38].

وعلى كل فإن الأخبار متضاربة على أصالة علم النحو المؤسس على القواعد الإعرابية القرآنية، وهو ما يؤدي إلى أصالة المنظومة الأصولية في رسالة الشافعي، إذا أخذنا بعين الاعتبار بناءه على ما أسسه الخليل، ويؤدي أيضاً إلى أصالة نظرية النظم من خلال إقامتها على الإعراب.

3- ينطلق أركون من خلال إبراز تطور التدوين إلى لفت الأنظار إلى التناقض بين الثقافة الشفاهية والثقافة الكتابية، الأولى تمثل مجتمعاً أسطورياً غيبياً، والثانية تشير إلى المجتمع الذي تجاوز كل التركّزات (أو اللوغوسات) اللفظية والغيبية، وتحرّر من سلطتها في إنتاج المعرفة، لذا فإن المعرفة الموضوعية (الأبستمية) لا تتحقق إلا من خلال آفاق الكتابة^[39].

وهنا لا بد أن نعيد أركون إلى حقيقة الشفاهية في الاصطلاح النقدي المعاصر، والتي تعني انبثاق التصوّرات الذهنية عن الكلام أو الألفاظ، ولا شك أن هذا الأمر يتعدى العصر الإسلامي إلى العهود اليونانية القديمة منذ أرسطو وأفلاطون، إذ كانت المعرفة رهن اللفظ، ولم يتحرر الذهن من هذا التركّز إلا مع الحركات النقدية الحديثة، مع ستروس وبارت وغيرهما، ولذلك فمناقشتي ترجع إلى موضوعية هذا الطرح في حد ذاته، فالحقيقة الذهنية لا تُلمس بواسطة اللفظ فقط، وإنما تُلمس أيضاً بالرسم (الحقيقة رسماً)^[40]، وبالعيان والطبيعة^[41] وغيرها.

وإذا رجعنا إلى بيئة العرب، ثم إلى اللغة العربية في حد ذاتها، فإن انبثاها على مفاهيم معقّدة، بعيد جداً، مع سلامة الذوق والسليقة، وعليه فإن اللفظ في عكسه للمعنى إنها يعكس الطبيعة الموجودة، هذا على الاستعمال العام، أما في النطاق

الخاص، فإن (النص) ذو منزلة متميزة نبعت من كفيات التنزيل وأهدافه، وأدّت في المحصّلة إلى سمو اللغة القرآنية بما يعني إلهية المصدر، فالشفاهية منتفية في البيئة الإسلامية طبقاً لاصطلاحها الحديث.

والغريب أن أركون يجاري الطرح الإناسي المبني على علم الأسطوريات الذي أسّسه ستروس، فالانفصالات الطبيعية (أو الجيولوجية بتعبير كريستيفا) تُسفر عن الصراع الموجود بين التركّز اللفظي والأسطوري، أو الخيال الذهني ويستعمل الاصطلاحات الغربية (اللوغوس والميتوس)، فتطوّر هذا الصراع خاضع للهزات العنيفة التي تعرّض لها العقل الإسلامي بعد مرحلة النبوة، مما دفع بالخليفة إلى عدم الاكتفاء بالشفاهية وقرّر تدوين القرآن الكريم، وبحث ذلك الوضع الجديد الناجم عن الاحتكاك بأمم أخرى، مما سيؤثر على الأداء اللفظي أو الشفاهي، ومن ثم تبيع المعنى وتغيّره طبقاً لدرجات هذا التأثير، فسارع الخليفة إلى درء الأمر بجمع المكتوب حفظاً للفظ والمعنى معاً^[42]، وهنا ترى عملية الفصل الواضحة التي أقامها أركون بين المرحلة النبوية ومرحلة الخلافة الراشدة في التعامل مع النص (القرآن).

والأسطوريات التي نقلها أركون ليست أصيلة، فهو "مصطلح" وُلد في أذغال البرازيل حيث ينتفي أي أثر للحياة المدنية وأشكالها، خاصة في جانبها الثقافي^[43]، إذ المعوّل عليه في إدراك الأشياء، هو الخيال المنبثق عن لغات هؤلاء، فالأسطورة ليس شكلاً خرافياً، وإنما تمثل نزعة لفظية مركزية ترهن المعنى بالأداء الشفاهي.

هذا عن المصطلح الذي لا يصح أصلاً تطبيقه على شعب ذي صلات واسعة كالشعب العربي في الحيرة، ومتحرّر من سلطة الخيال والخرافة إلاّ بقدر حركة المد والجزر الشعرية.

كما أن المعنى لم يكن رهن اللفظ، وإنما كان رهن النظم، أي: هناك آلية منهجية تتيح إدراك المعاني، مضبوطة ومطرّدة، ليس لأيّ كان استخدامها، إنما هي متاحة لمن توفّر على شروط تطبيق هذه الآلية، أي: ملكة الاجتهاد، وعليه فإن التدوين يعتبر حفظاً للأصول الإعرابية التي تنطلق منها هذه الملكة من التعريف خاصة مع تفشي العجمة واللحن، اللذين يشوّهان اللفظ والمعنى معاً.

إن الانقطاع التاريخي المفترض من أركان بين مرحلة النبوة وما بعدها غير موجود أصلاً، لأن قيام (النص) على الإعراب وتقييد المعنى بالنظم كفيل بإيجاد التواصل الدائم والتحرر من ضغوط الواقع في مواجهة مضمون النص، أما عن الشكل وهو الذي حدث فيه التحوّل والتحسين، فلا حرج إذا تولى الدفاع عن المضمون وصيانتة.

كما أن الكتابة لا يُركن إليها في ضبط النص القرآني، لأسباب، أهمها^[44]:

- 1- اعتماد نقل القرآن على التلقي والعرض.
 - 2- تأخر الكتابة زمنياً عن حفظ القرآن، وتلقيه وانتشاره.
 - 3- عدم تصحيح القراءة بالنص مكتوباً.
 - 4- أن التصحيف والتحريف، عادة ينشآن عن الخط المكتوب بما يترتب عليه نطق كلمة جديدة قد تكون صحيحة لغة ومعنى، لكنها غير الكلمة التي قصدتها صاحبها حين النطق بكلامه، أو نطق كلمة ذات بنية محرّفة في صيغتها ويرجع تحريفها إلى التغيير في حروفها أو شكلها.
- لذلك كانت ميزة النص القرآني في كل المراحل التاريخية الاعتماد على الأداء، وحتى علوم القراءات التي ظهرت، كان العمدة فيها الأداء مع أن الرسم العثماني من شروط صحتها.

وفي ذلك يقول صاحب الطيبة^[45]:

وكل ما وافق وجه النحو وكان للرسم احتمالاً يحوي.
وصحّ إسناداً هو القرآن فهذه الثلاثة الأركان.
وحيث ما يختل ركن أثبت شذوذه لو أنه في السبعة.

لكن أركون وأبو زيد وغيرهما، يصرون على تقطيع المراحل، لإبراز ما يسميه أركون التناقض والانقطاع بين عهد النبوة والعهود اللاحقة، وما يؤديه ذلك إلى القول بتطور القرآن طبقاً لحاجة الناس، فما الكتابة التي فرضها الإمام "عثمان" إلا موقفاً من المواقف التي أريد بها تطويع النص لمصلحة السلطة، لأن الشفاهية تعيق مثل هذه

الأمر، بينما تنفتح الكتابية لمجازات وتأويلات متعددة، يسيطر فيها النسق الاجتماعي أو السلطوي على المضمون السابق للنص.

ويجئنا أركون إلى بعض المراحل التاريخية المتأخرة، وكيف استطاع الفقهاء والقراء، إقصاء القراءة الشائعة لآية الميراث لحساب منظورهم القضائي، وروى أقوالاً، سوف يرى القراء العجب العجيب في جهل أمثال هؤلاء النقاد وفضاعة تحريفهم لقضايا جد واضحة وقطعية.

يرجع أركون إلى الآية (12) من سورة النساء وهي قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَتْ رَجُلٌ يُوْرَثُ كَلَلَةً أَوْ امْرَأَةً وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتُ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا أُلْسُنٌ مِّمَّا كَانَ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ﴾ [النساء، الآية 12]، ويتبدى من الجزء الثاني للآية، حيث يزعم أنه يجد فيها المشاكل الأكثر صحة وملاءمة لتوضيح ضرورة الانتقال من مرحلة الاجتهاد (يعني القراءة)، إلى مرحلة نقد العقل الإسلامي في شكله التاريخي، وذلك بتفكيك مراحل وإظهار هذه المشاكل المتناقضة التي تُعجل بتبني رؤيته في ضرورة إخراج الأحكام الفقهية عبر التاريخ عن صفتها الشرعية (المقدسة) إلى أحكام عادية دنيوية، كان لحظ النفس والهوى فيها أكبر نصيب^[46].

وبدل العودة إلى الأصول والمصادر، يعتمد أركون على باحث أمريكي مغمور، وغير ملم باللغة العربية، ولا بقواعد تحقيق النصوص، في صيغة السند أو صيغة الاستنباط (المتن)، حيث قام بعرض الآية على مجموعة من العوام المسلمين ليقرأونها عن ظهر قلب (لاحظ التعبير العامي)، ويصل "بورز" كما يقتنع بذلك أركون، إلى أن هؤلاء العوام يقرأون الآية كما هي في القرآن (وكأن هناك قرآناً آخر) وبفس الإعراب والحركات^[47]، يقول أركون: (ومن المعروف أن هذه القراءة هي التي كانت قد اعتمدت بعد طول نقاش من قبل التفسير الكلاسيكي، ثم فرضت في المصحف الرسمي منذ الطبري على الأقل)^[48]، ثم يمضي في التأكيد على أن أولئك الذين لا يعتمدون الأداء (أي: الحفظ أو الشفاهية) ويخضعون للكفاءة القواعدية واللغوية العربية، يختارون دائماً القراءات الأخرى التي استبعدتها التفسير الأرثوذكسي^[49].

وبعد مقدمة ترهيبية عن طغيان المفسرين والفقهاء على شكل ومضمون الآية نتيجة إرث تاريخي، يركّز على المشاكل أو الخلافات التي يدّعي أن الطبري ذكرها، وتخصّ الفعلان (يُورث) و(يُوصي): فهما حسب، مقروءان بشكل مبني للمجهول أو للمعلوم، وعندئذ تصبح كلمة (امرأة) مفعولاً به مباشراً (لاحظ الجهل الكبير بالإعراب) تماماً مثل كلمة كلاله، وعندئذ تصبح القراءة معاكسة تماماً للقراءة الواردة في القرآن (يقصد أداء)، أي: تصبح كتابة: (وإن كان رجلٌ يورثُ كلاله أو امرأة)، ويدّعي القول بأنها: (القراءة الطبيعية المناسبة للفطرة العربية والذوق العربي السليم، والملكة اللغوية أو الكفاءة اللغوية للناطقين بالعربية (بحسب المعنى الألسني لكلمة الكفاءة اللغوية) أما القراءة التي فرضت في القرآن من قبل الفقهاء، فهي صعبة جداً وملتوية وعسرة على الذوق العربي، وقد احتاجت إلى الكثير من الشروحات والتخرجات القواعدية واللغوية، واضطرت الفقهاء والمفسرين إلى اللجوء لمعالجات وتأويلات معقدة وملتبسة^[50].

ويصل بعد هذا التقطيع التاريخي واللفظي إلى جملة نتائج من بينها^[51]:

1- أن الطبري يتنصر للقراءة التي في مصلحته، دون أن يذكر النتائج والانعكاسات السلبية المترتبة على حذف غيرها، خاصة القراءة التي يُفضّلها العدد الأكبر!!

ومن ثم ينتقل ودون إنذار إلى الإجماع، حيث يعتبر أركان موقف الطبري امتداداً للأرثوذكسية التي تهتم بالجانب العددي في الإجماع دون أن تكلّف نفسها عناء تقييم الرهانات الشيولوجية والقانونية والاجتماعية والاقتصادية المترتبة على حذف قراءة معينة، تبدو أكثر صحة ومنطقية من الناحية اللغوية والقواعدية.

2- إن السيرة التاريخية (أو العملية التاريخية) التي أدّت إلى تشكّل الأغلبية، وصلابة مواقع السیادات أو السلطات التي تدعمها، بالقياس إلى تشكّل الأقلية المسفّهة وضعف مواقعها، لم تتعرض لأية دراسة نقدية ترتفع إلى مستوى الرهان الأولي لكل مشكلة، ويقصد بالرهان الأولي: تركيب الصيغة اللغوية الصحيحة لكلام الله، وسوف نرى أن انتهازية المشرّعين تصبح أكثر وضوحاً عندما ينتطعون لتعيين الآيات الناسخة والمنسوخة.

وبلغة درامية وبتحريفية قلّ مثيلها، يبتز النصوص ويقلب أكثر القواعد الإعرابية بداهة، ويقلد باحثاً مغموراً من أمريكا ليس له أدنى باع في مجال التفسير والرواية واللغة العربية، ليصل إلى نتيجة كانت راسخة ودفينة في ذهنه، وهي الانفصال والانقطاع بين مرحلة النبوة (أي: النص)، والمراحل الأخرى (القانون الفقهي)، حيث يعتبر أن الفقهاء والمفسرين أرادوا تجاوز النص وبعث الجاهلي، لمصالح فتوية وشعوبية وسلطوية.

ولقد رجعت مباشرة إلى "جامع البيان" للطبري، ولمصادر عديدة أخرى في التفسير^[52]، ولقواميس اللغة ومصادر النحو والإعراب^[53] فهالني ما وقفت عليه، بعد ملاحظتي الجهل التام بالقواعد والإعراب الذي يتّصف به أركون وأستاذه "دافيد بورز"، فمن خلال الطبري نخلص إلى النتائج الآتية:

1- الطبري توفي سنة (110هـ)، بينما القراءات القرآنية ظهرت في عهد الصحابة، فكانت تُنسب إلى كبارهم، منها ما هو متواتر، ومنها ما هو شاذ، والشاذ لا يُعتمد، لمنافاته شروط الصحة والقبول، فتعددت القراءات بحسب النقل والرسم واللغة، وقد اختار ابن مجاهد^[54] سبع قراءات متواترة^[55]، وأضاف إليها ابن الجزري^[56] ثلاثاً أخرى^[57]، لتصبح القراءات القرآنية المتواترة المشهورة: عشر قراءات، نظّمها العديد من مشاهير القراء وعلماء القرآن في منظومات بديعة.

ولا أكرّر ما جاء سابقاً في تاريخ القراءات القرآنية، وفي كيفية اعتمادها، بل يكفي أن نقف عند آية الميراث عند هؤلاء القراء، فقد نقل الطبري نفسه أن عامة أهل الإسلام يقرأون: ﴿وَإِنْ كَانَتْ رَجُلٌ يُوْرَثُ كَلَالَةً﴾ أي: وإن كان رجل يورث متكللاً النسب، فالكلالة على هذا القول مصدر من قولهم: تكلّله النسب تكلّلاً وكلالاً، بمعنى: تعطف عليه النسب، وقرأه بعضهم: ﴿وَإِنْ كَانَتْ رَجُلٌ يُوْرَثُ كَلَالَةً﴾ بمعنى: وإن كان رجل يورث من يتكلّله، من يتعطف عليه بنسبة، من أخ أو أخت^[58]. ثم يستعرض معنى الكلالة عند أهل اللغة والتأويل، وتكاد الروايات تتفق على أنه ما خلا الوالد والولد، بغض النظر عن توقف رسول الله ﷺ في إجابة عمر عن سؤاله عن دلالة الكلالة^[59]، والتي سيأتي التعليق عليها.

- أمّا الطبري فليس له دخل بهذا العلم إلا من جهة التقليد والنقل الصحيح، ومعروف أنه كرّس تفسيره لجمع العدد الأكبر من الوجوه التفسيرية واللغوية بطريق الأثر أو النقل المحض، ليترك للفقهاء والأصوليين عمليات الجمع والبناء والاستنباط^[60].

والطبري بهذا المنهج، لم ينقل ولم يشر إلى أيّ قراءة أو حتى تفسير أو قول مأثور ينصب لفظ (امرأة)، لأن الصبي في الكتاب يُدرك بأنها معطوف على (رجل)، والغريب أن هذا التركيب البياني الجميل، يستصعبه أركون (المفرنس)، قياساً له على الفرنسية التي تستثقل مثل هذه التراكيب، أي: أن تجعل الفاعل أو نائبه متأخراً عن المفعول، بينما يعتبر ذلك في العربية من حسن البيان، وعادة ما يصحبه سرٌّ ومعنى، و السرّ في تأخير (المرأة) كما يذكر المفسّرون: أنّ من شأن العرب إذا قدّمت ذكر اسمين قبل الخبر، فعطفت أحدهما على الآخر بـ (و)، ثم أتت بالخبر أضافت الخبر إليها أحياناً، وأحياناً إلى أحدهما: وإذا أضافت إلى أحدهما كان سواء عندها إضافة ذلك إلى أي الاسمين الذين ذكرتهما إضافته.

وكذلك جرت العادة أن تقترن المواريث بالرجل، ومن ثمّ أصوله وفروعه الأب والجد وإن علا، والابن وابن الابن وإن سفل، فلو اقتصر على "الرجل"، لكان شبهة إلحاق المرأة به ضعيفة عند البعض، مع أن العرب تطلق "الرجل" أحياناً وتريد به الجنسين، فكان ذكر المرأة معطوفاً ومتأخراً للتأكيد وحسن التخريج من ناحية المسائل الأغلبية.

أمّا عن قراءة (امرأة) بالنصب، فلم ينقل أحد ذلك من أئمة القراءات والتفسير، لبداهة موقعها الإعرابي في النظم.

وإذا عدنا إلى كلمة (كلالة) مرة أخرى، وهي الكلمة التي تمسّك بها "بورز" و"أركون" بدعوى عدم وضوح دلالتها مستنديين كما أشرنا إلى روايات عديدة أوردتها الطبري عند تفسيره للآية (176) من النساء أيضاً، حيث نقل في عدد منها أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: (ثلاث لأن يكون النبي ﷺ يَنْهَنَ لَنَا، أَحَبَّ إِلَيَّ مِنَ الدُّنْيَا وما فيها: الكلالة، والخلافة، وأبواب من الربا)^[61]، فإن رواية من بين هذه الروايات

تدل على الأمر بجلاء، وهي رواية عن عمر في آية الكلاله، عندما ردّ عليه الرسول ﷺ بعد أن ضرب على صدره وقال: (يكفيك منها آية الصيف التي أنزلت في آخر سورة "النساء")^[62].

يقول أركون: (هكذا نجد أن معنى كلمة كلاله لم يُحسم حتى بعد كل تحريات "بورز" الفلولوجية وفرضياته، وفي مثل هذه الحالة نجد أن التبخر الفلولوجي قد صدم الوعي الإيماني بشكل مجاني، وذلك عن طريق حلوله التي تظل هشة جداً، ولهذا السبب يقوم برد فعل عنيف، كما سيفعل حتماً ضد هذه التحريات الفلولوجية وذلك لكي يحمي نفسه ضد هذه الاعتداءات الخارجية على سياجه العقائدي والدوغماتي المغلق)^[63].

وهذا الادعاء الباطل من أركون والمغلّف بالعبارات الترهيبية باسم "الفلولوجيا" وغيرها، يدل على عجز وقصور كبيرين في مراجعة أبسط القواميس اللغوية وكذلك الاطلاع على آراء الفقهاء في المسألة بعد عرض المفسرين لهذه الروايات من باب الجمع وليس الاستنباط، فمسألة الكلاله من أوضح مسائل المواريث كونها محدّدة بنص قطعي من القرآن الكريم، والعرب على سليقتهم كانوا يدركون دلالتها، فإذا رجعنا إلى بعض مصادر الفقه الإسلامي مثلاً، كـ "بداية المجتهد" لابن رشد، فإنه ينقل الإجماع في مقصود الآية (12) من النساء على أنهم الإخوة لأُم فقط، وقد نقل قراءة: ﴿وله أخ أو أخت من أمّه﴾^[64] وكذلك أجمعوا على أن الكلاله هي: فقد الأصناف الأربعة من النسب: وهم (الآباء، والأجداد، والبنين، وبنو البنين)^[65].

أما ما اختلف فيه، وهذا ما أراد أن يتحراه عمر بن الخطاب حسب أغلب الظن، فهي مسائل فرعية، كميراث الإخوة لأب والأم مع البنت أو البنات، فذهب الجمهور إلى أنهن عصبتن يعطون ما فضل عن البنات، وذهب الظاهرية وطائفة إلى: أن الأخت لا ترث مع البنت شيئاً، وعمدة الجمهور السنة، لحديث ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال في ابنة وابنة ابن وأخت: (إن للبنت النصف، ولابنة الابن السدس تكملة الثلثين، وما بقي للأخت)^[66]، وأيضاً من جهة النظر: لما أجمعوا على توريث الإخوة مع البنات، فكذلك الأخوات^[67].

والشاهد في الكلام أن الدراسة المتأنية سواء الفلولوجية للفظ (كلل) أو الشرعية التاريخية، تظهر جلاء مسألة الكلالة، وابتعاد أركون و"بورز" عن محل النزاع، لكونهما رتباً غموض الكلالة على التصرف في إعراب كلمة "امراة" أولاً، ثم في دعواهم بتحريف الفقهاء للقراءة لاعتماد ميراث ذي نزعة عروشية (جاهلية) تخدم السلطة القائمة^[68].

وكل ذلك من قبيل الخرافات الساقطة التي لا يؤيدها دليل من تاريخ أو تفسير أو لغة، وإنما أردنا الوقوف باختصار مع هذا النموذج التاريخي الفلولوجي الأركوني، لنذكر عمق الجهل، والتحريف، والإرهاب العلمي الذي يمارسه هؤلاء في حق التراث، وفي حق الكتاب، بطرق لا تصلح للدراسات التمهيدية.

فمنطق الانفصال أو الانقطاع التاريخي ساقط بالحجة التاريخية، وخلخلة مراحل تطوّر تدوين القرآن والقراءات والتشريع غير مستندة إلى أي حجة عملية.

4- إن فكرة التلاقي والاكتمال ثابتة من خلال العرض التاريخي الكرونولوجي الطبقي لتاريخ القرآن الكريم، فالوحدة العضوية جلية من خلال منطق الكلي الذي يجسده القرآن الكريم، ونرى أن مبدأ المنفصل وأوليته، ساقطان، بدليل التابع والتراكم المعرفي، وصور ذلك كما يلي:

أ- إذا أخذنا بعين الاعتبار تطوّر النص المتحرك والثابت، فإن البداية تكون في سنة نزول القرآن الكريم، سنة (611م)، وآخر العلوم استفادة من اللغة القرآنية والتشكيل الثقافي والمعرفي والعقائدي الجديد، هو علم مصطلح الحديث الذي أُسس على يد ابن الصلاح^[69]، أي: في القرن السادس للهجرة، ويعني ذلك أن التابع والتطور تواصل لمدة ستة قرون كاملة، لم يحدث أي توقّف أو انقطاع، ودائماً من خلال اندراج الجزئي في الكلي، فالنحوية انبنت على النمط الجديد لكثير من القواعد اللغوية القرآنية، والتقنين والاستنباط الفقهي ارتكز على هذه النحوية، وتأسيس النظم وعلوم البلاغة أُستمدّ من هذه النحوية أيضاً، وكما اصطلاح الحديث روعي فيه التقسيم الأصولي للدلالات القرآنية، وكذلك لصحة أو شذوذ القراءات القرآنية، فصورة التلاقي والاكتمال بيّنة وظاهرة ولم تعد من الخرافات كما أراد أركون أن يصورها من خلال جزئيات تاريخية محرّفة.

ب - إن استنطاق الأنساق و الذاتيات والعلاقات القائمة بين الطبقات صعوداً وهبوطاً على مستوى التراث، يُظهر المنطق العلمي البحث في التأسيس المعرفي لكثير من العلوم الشرعية، أما استغلال المفاهيم العلمية وعدم التقيد بالضوابط الأصولية من طرف رجل السلطة أو العامة، لا يبرّر أبداً الخروج عن هذه العلوم وضوابطها، لأن ذلك يعني مصادمة المقاصد العامة للتشريع والانفلات من روح القرآن الكريم ويؤدي إلى تغييب الأصل وتحكيم الذاتية، وهذا ما لا يقبله المنطق العلمي الصحيح.

ج - إن إثبات صحة السند التاريخي للقرآن الكريم، يبدأ من خلال التكوين الصحيح لمجموعات منسّقة ومنسجمة من الأحداث ووثائقها، منغلقة أو مفتوحة، بحيث تقوم قراءتها على منطق الارتباط العضوي ومقابلة العناصر والجزئيات إلى أصولها، والربط بينها، ومن خلال العرض المختصر والسرد التصاعدي للأحداث: اكتشفنا التمايز الذي يتميز به سند القرآن الكريم عن غيره من الكتب المقدّسة، وتكفي العودة إلى هذا الرد وتفصيله في المصادر لإثبات حجية هذا الادعاء، في مقابل تهافت المنطق الأركوني لوضوح الدافع الإيديولوجي والتحريفي وراءه.

د - إن منطلق أركون الذي اشترط له جملة شروط معرفية، لم يطبّق أو يستطيع إنجازها، من ذلك أنه اشترط الإحاطة بالعلوم الإسلامية الأصلية وإشكالياتها، لكن مستواه دون ذلك بكثير، بل لم يستطع هضم القواعد الإعرابية البسيطة، فكيف يكون المشروع التاريخاني ناجحاً وذا مصداقية إذا كان المنطلق بهذا الشكل.

ويمكن القول نفسه في إدراك حقيقة العقل الإسلامي، فأركون سار مع التيار الذي يُرجع ما يصطلحون عليه "بتنازع الحقيقة" إلى الإرث العروشي أو القبلي لهذه العقول، وذلك تزيف للحقيقة، لأن لكل موضوع خلافه، فالعقل الفقهي كما في نظرية الاستدلال يرجع الخلاف فيه إلى الألفاظ ودلالاتها وقد عبّر العقل الكلي في هذا الجنس: بأن الخلاف يأخذ الصبغة القانونية أو الشرعية إذا تحرى المنطق الصحيح للاستدلال.

والعقل الوحيد الذي كان الخلاف فيه مذموماً، هو العقل العقائدي، إذا سلمنا بمصطلح (العقل) في هذا التخصص أو الجنس، إذ العقل في مراد أركون يقبل التوسّع والنقض والتطور، بينما في إطار الاعتقاد الإسلامي فإنه قريب من التصديق

المطلق، أو الإيمان الجازم المطابق للواقع، وهو بذلك يختلف عن الذي يقبل الزيادة والنقصان والتصحيح والتطوير، ولذلك رأينا الخلاف المشهور بين الماتريديّة وعامة أهل السنة، في قبول الإيمان للزيادة أو النقصان بناءً على المنطق اللغوي، وقد قال الجمهور بالزيادة، لكن ليس في الماهية، أي: في مطلق التصديق، ولكن في العلاقة بالمصدق، أي: الله سبحانه وتعالى، والأركان الإسلامية والعقائد الدينية^[70]، وإذا نظرنا إلى الفرق الإسلامية فلا تنازع بينها في هذه المسائل القطعية المتعلقة بالتصديق، إنما يرجع الخلاف إلى فروع العقائد: كالرؤية وجنس الصفات وموقعها... إلخ، بدافع عقلي أو نصي أو سياسي، فالأول والثاني يمكن اعتبارهما، أما الدافع الأخير فيقع ضمن دائرة الضلال والحيدة عن الماهية والتصور، لأنه أقرب إلى التلوّن بتغيّرات الواقع والأحداث، وخارج إطار التقسيم الاستمسي للفكر.

هذا عن بعض التفصيل في النموذج الأركوني في تاريخية النص، أما من الناحية العامة، ومقابلةً لبعض نظريات التأويل والتلقي، فإننا نسجل هذه الملاحظات السريعة:

1- عدم وضوح المنهج في التفاصيل، خاصة في مشروع إعادة القراءة، أيّني ذلك الانطلاق من الجزء إلى الكل أم من الكل إلى الجزء، وكيفية تحديد آليات هذه القراءة طبقاً لذلك.

2- عدم امتلاك أغلب الدارسين والباحثين في هذا المجال لآليات وتفسير النصوص، خاصة قراءة الأصول والتي تتطلب ملكة قرائية واجتهادية كبيرة وشروطاً صارمة، لم يحمل أتباع التاريخانية منها سوى بعض مناهج العلوم الاجتماعية والانثروبولوجية المعاصرة، ونحن نعرف أنّ ليفي ستروس مؤسس البنيوية لما قام بتحليل الأسطورة عند بعض شعوب أمريكا اللاتينية، عاش معهم مدة كبيرة من الزمن كفرد من أفراد القبيلة، قصد إعطاء تحليل موضوعي وعلمي لشعوب تلك المناطق^[71].

3- إن كثيراً من مبادئ ووسائل التاريخانية، والتي ما هي إلا جزء من منهج ما بعد حديثي، يلتقي مع مدارس النقد الجديد في الكثير من النقاط، خاصة في التأويل المستمر، وأولوية المنفصل، والبنى المقطّعة، والانقطاع التاريخي، ودور النسق في

عمليات القراءة، ونقض المفاهيم الكلية، وتقديم الكتابة على الشفاهية، وفي الحقيقة ما هي إلا استنساخ لاصطلاحات غربية ووسائل أوربية، سقط أكثرها في الفوضوية.

4- الحضور الواضح لمناهج متعددة ومتناقضة في هذه المقاربات تجعل من القارئ كما يعبر الناقد "طرايشي" من الصعب عليه: (أن يظل محتفظاً بقواه العقلية سليمة، بعد أن يتراقص ... في حلقة المتناقضات الجنونية التي تدور فيها معالجته للموضوع)^[72]، وهذا التناقض والازدواجية كما تظهر عند العالم النفسي - جورج هوير: ميل إلى اعتبار مختلف الأفعال النفسية في مظهرها الموجب والسالب في آن معاً، كأن يُثبت المرء وينفي الشيء الواحد في آن واحد، وأن يحب ويكره الشخص الواحد في وقت واحد، وأن ينزع إلى هدف بعينه، وأن يسعى في الوقت نفسه إلى تحاشيه، وتلك هي وحدة الأضداد^[73].

وهذا ما نراه عند ممثلي النموذج التاريخاني في عالمنا العربي والإسلامي، فمن إقرار بالنبوة إلى نفيها عبر إعطائها مفهوم دنيوى: يقول في هذا أركون: (لا يتعلق الكفر بتكذيب الرسول فذلك محال)^[74]، وفي: "نزعة الأنسنة" يرى أن النبوة ما هي إلا تحريك التاريخ أو شحنه بطاقة خلاقة، تعلم الإنسان بأنه كائن وسيط^[75].

والأمر نفسه مع نصر حامد أبو زيد، فهو يعتبر النص مركز الحضارة، وما هي إلا بعض الصفحات حتى ينفي ذلك ويقول: إن النص له دور أساسي ولكنه ليس مركزياً^[76].

وعلى المستوى المنهجي فإن أركون يرفض المنهجية الاستشرافية، لكنه يستمد منها جل الطروحات المتعلقة بدراسة تاريخ القرآن وألفاظه^[77].

وتراه في موقع آخر يتجاوز بنبوية ستروس في نقضه لمبادئ الهوية والحضور وغيرهما... وفي الدراسة نفسها يجعل من الدراسة الانثروبولوجية (والتي ما هي إلا مرحلة متطورة من البنيوية) المنهج الملائم لنقد العقل الإسلامي، ودراسة المجتمعات الشرقية^[78].

وإذا تعمقنا أكثر، فإن هؤلاء يأخذون أحياناً بالدراسة اللسانية، مع ما يعنيه ذلك من التسليم بسلطة الألفاظ في إقرار المعاني، بينما في منظومتهم المبدئية يقيمون عالم الأفكار على الفصل بين الذهن والكلام أو الألفاظ، معتبرين ذلك من خيال الأسطورة الذي لا يقبله النقد الحديث، حيث يميل إلى الواقع أو الحدث عبر عالم الكتابة ففيه يتم تجاوز الأصل أو المؤلف وتتحقق سيرورة التأويل.

وعلى مستوى مفهوم العقل، فإن تجليات التناقض فطبيعة، إلى درجة الأخذ بشعار "عدو عدوي صديقي" في مجال الدراسات الفلسفية المعمّقة، بحيث يصبح عندهم منطقية "ضد الضد" في مطابقته للوحدوية والهوية، فهي مناقضة لأي ضد، ما دامت قائمة أولاً على تناقض مع أيّ تصور، فوحدة العقلين اليوناني والغربي، هي المقدمة التي يبنى عليها أركون وغيره نقد العقل الإسلامي.

وتنبثق من هذه المقدمة نظرية جديدة للعقل، تقوم على تحطيم الرؤية اليونانية التي كانت تأخذ بالمطابقة التامة بين قوانين العقل وقوانين الطبيعة^[79]، وفي ذلك - برأيهم - تغييب للعقل الإسلامي الذي ما هو إلا عقل مقلّد للعقل اليوناني^[80].

ونحن نرى مصادرتين في هذا الأمر: الأولى: التسليم بتناقض العقل الإسلامي أو العربي مع العقل اليوناني والأوروبي أو الغربي.

والثانية: المفارقة بين العقل الغربي واليوناني في نظرهم إلى علاقة العقل بالطبيعة، واعتبار العقل الإسلامي غير موجود أصلاً، لتابعيته وتقليده للعقل اليوناني.

ومن ثم يمهّد هؤلاء إلى إقامة الحداثة على الثورة الغاليلية، أي: كما يشير فوكو إلى المرحلة الثانية من الانقطاعات التاريخية الكبرى في القرن السابع عشر الميلادي^[81].

وبذلك يحصر أركون وغيره الإنتاج العقلي الإسلامي في المنظومات الفقهية، التي يعتبرونها: إنتاجاً دوغمائياً مناقضاً للمرحلة الأولى من تاريخية الإسلام.

وهم إذ يفعلون ذلك، فإنما يقفزون على مرحلة من أهم مراحل الفكر الإسلامي، أين شهد احتكاً كبيراً بكثير من الفلسفات الخارجية وكان التأسيس لميلاد مدارس عديدة، صار الخلاف بينها مقصوراً بشكل أساسي حول "نظرية العقل"^[82]، من حيث صلتها بالشرعية والطبيعة، وأكثرها عملت على تجاوز التنافي بين الطبيعي والتشريعي، وبين علم الطبيعة وعلم التاريخ، وظهر ذلك جلياً عند "ابن سينا" و"الغزالي" بداية، ثم "ابن تيمية" و"ابن خلدون" غاية^[83]، وفي كلا المرحلتين كان التنازع بين عقل ميتافيزيقي وعقل طبيعي، ولكن في إطار النظام الإنساني

الإسلامي الاستخلافي^[84]، حيث لم تكن الأهداف جحودية، بقدر ما كانت محاولة إقامة الصلة بين العالم الإلهي والعالم الطبيعي.

فمثلاً ابن خلدون الفقيه والوزير، كان لا يرى في معنى القولة الماثورة للحكماء "الفلسفة حق التشبه بالله حسب الاستطاعة"^[85]، لأنه يشعر أن هذا الكلام خارج عن نطاق الاعتراف بالتمايز بين العالمين أو بالمصطلح العقدي الإسلامي، لا يشعر بـ "التوحيد"، كما أن اللذة عنده: لا هي حيوانية ولا هي نظرية، بل هي مساوكة للإظهار والإنجاز، أي: إظهار الكامن في الإنسان من خلال الطبيعي وهو بذلك يعبر عن محصلة تطور التشريع والفلسفة والاجتماع في البيئة الإسلامية، فموقفه متميز عن سائر الفقهاء والفلاسفة، فلا يكتفي بالنص، بل يستدل، أي: إعمال العقل في التشريعي، ولا يسجن نفسه في إشكالية الفرد كالفلاسفة، بل يمد الصلة إلى العالم الأصل: العالم الإلهي، فيعطي للفلسفة بعداً لم يكن لها في البيئات الأخرى. وهكذا حاول ابن خلدون التوصل إلى نظرية جامعة متسقة "للعقل" تكون فيها الأحكام الفقهية "التشريعية" مطابقة لمسالك العلم وقوانين الطبيعة، والغاية من ذلك تحقيق الإنسانية الشاملة بعيداً عن النزعة الطبيعية المتطرفة، والنصوصية الجامدة.

والأمر نفسه نجده في نموذج الغزالي، إذ إن فلسفة الخلق الحديثة مستمدة في أجزائها الكثيرة من فلسفته، وكيفية توظيفه للعقل في هذا المجال، إذ يرى قدرته على نقل الإلهيات من مستواها الميتافيزيقي الذي هو: "النظر في الوجود المطلق"^[86]، إلى مستوى لاهوتي هو: "النظر في الوجود من حيث إنه يدل على الموجد"^[87]، وما يعنيه ذلك من الترتيب الميكانيكي للأدلة، يخرج فيه عالم السببية بارزا للعيان، خلافاً لمن اتهم الغزالي بنفي هذا المبدأ، وبأنه هو الذي كرس مفهومي: "العقل المستقل" و"المنكسر"^[88]. وكل ذلك يسقط مع البحث في المبدأ الذري عند الأشاعرة، ومفهوم الزمان والمكان عندهم، إذ وظّفوا هذه المباحث بطريقة منطقية متقنة في إقامة البرهان على تناهي العالم وخلق من العدم، بناء على أن الأجسام مؤلفة و محدودة (أو نهائية)، فهي تنقسم إلى ذرات متجاورة، والأجسام بانقسامها تصير أجزاء صغيرة جداً لا تنقسم لدقتها وليس لها "كم"، وهذه الأجزاء التي لا تتجزأ في التصور العقلي، تسمى الجواهر الفردة^[89].

وفكرة الذرة تحمل بذاتها صفات تختص بها، وعليه فإن قوانين المادة تنبع من طبيعتها الذاتية، ومن ثمّ فالطبيعة التي هي عبارة عن الزمان والمكان: مجموعة من الذرات السابحة في الفضاء، والمقدّرة عقلاً، فالتقدير العقلي يرادف الزمان، والمجموعة الذرية عبارة عن المكان، وكلاهما يجوز عليه التلاشي بناء على منطق تلاشي المادة، فغيابها غياب للتقدير^[90].

وكل هذا الانسجام الفكري بين الطبيعة والميتافيزيقا، نابع من نظرية عقلية متميزة، تدرأ شبهة "العقل المستقل" وغياب منظومة حقيقية للعقل الإسلامي، كما يردد كثير من المعاصرين.

فلماذا لم يكتشف التاريخانيون أمثال هذه الأفكار على مستوى نظرية "العقل" أو غيرها، والحقيقة الواضحة أنهم لو حاولوا تطبيق المفهوم التقني للتاريخ دون توابعه الإيديولوجية، لخرجوا بإنتاج غزير في دراساتهم الإسلامية، وأشار في هذا إلى المحاولة الرائدة للدكتور: "محمد حسن عبدالله" في كتابه: "التراث في رؤية عصرية"^[91]، حيث أخرج نماذج من الإنتاج الرائع في التراث، وسعى إلى قراءتها قراءة مزدوجة من خلال مجموعة من الكتب، أفصحت عن تنوع في المواضيع والعلوم، ما بين الشرعيات واللغويات، وصولاً إلى فن الرسم والفروسية وغيرها، وهو ما كان يجب أن يحتذى به في المشاريع القرائية الجديدة.

الهوامش:

- (1) انظر: أركون، نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 29، ص 43.
- (2) انظر: جوليا كريستيفا، "علم النص"، مرجع سابق، ص 22.
- (3) انظر: رولان بارت، درس السيميولوجيا، مرجع سابق، ص 62-67.
- (4) انظر: كريستيفا، المرجع السابق، ص 22-24.
- (5) انظر: مصطفى ناصف، نظرية التأويل، النادي الأدبي الثقافي، جدة، ط 1، 1420 هـ 2000، ص 17.

- (6) انظر: محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 74-82.
- (7) انظر: دريدا، أركيولوجيا التوهم، مرجع سابق، ص 129.
- (8) خزيمة: بن ثابت الأنصاري الأوسي، أبو عمارة، من السابقين إلى الإسلام، شهد بدرا وما بعدها، استشهد في صفين بعد عمار بن ياسر- رضي الله عنهما- سنة 37هـ. روى له البخاري حديث زيد المعروف في جمع القرآن. وفيه إثبات شهادة خزيمة بشهادة عدلين. (ابن حبان، مشاهير علماء الأمصار، 1/ 45).
- (9) انظر: السيوطي، المرجع نفسه، 1/ 167-178.
- (10) انظر في هذا الأمر: كامل موسى وعلي دحروج، التبيان في علوم القرآن، مرجع سابق، ص 30.
- (11) انظر: السيوطي، المرجع السابق، 1/ 165، والحديث في البخاري، كتاب الجهاد، باب قوله تعالى: ﴿مَنْ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ﴾ [الأحزاب، 23]، رقم 2807.
- (12) انظر: الزركشي، المرجع السابق، 1/ 330، والحديث موجود في البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب جمع القرآن، رقم 4981.
- (13) انظر في شأن هذه المصاحف: أحمد مختار وعبد العال مكرم سالم، معجم القراءات القرآنية، طبعة انتشارات أسرة، إيران، ط1، 1412هـ، 1991م، 1/ 14-31.
- (14) انظر: المرجع نفسه، 1/ 14-31.
- (15) نقل الزركشي: (وأما تعلق الروافض بأن عثمان أحرق المصاحف، فإنه جهل منهم وعمى، فإن هذا من فضائله وعلمه، فإنه أصلح، ولم الشعث وكان ذلك واجباً عليه) البرهان، 1/ 333، ثم ينقل: (وأما قولهم: إنه أحرق المصاحف، فإنه غير ثابت، ولو ثبت لوجب حمله على أنه أحرق مصاحف قد أودعت ما لا يحل قراءته) المرجع نفسه، 1/ 334، ونقل قول الإمام علي كرم الله وجهه: (لو وُلِّيت ما وُلِّيَ عثمان، لعملت بالمصاحف ما عمل) المرجع نفسه 1/ 334، والحديث أخرجه أبو داود في المصاحف، باب اتفاق الناس مع عثمان على جمع المصحف، رقم 12، انظر في هذا أيضاً: أحمد مختار عمر وعبد العال سالم مكرم، معجم القراءات القرآنية، مرجع سابق، 1/ 36-37.

- (16) انظر: الزركشي، المرجع نفسه، 1/ 330.
- (17) انظر: المرجع نفسه، 1/ 330.
- (18) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب فضائل القرآن، باب جمع القرآن، رقم 4987.
- (19) انظر: أبو عمرو الداني، المقنع في معرفة مرسوم مصاحف أهل الأمصار، تحقيق محمد أحمد دهمان، طرابلس، ليبيا، دون تاريخ، ص 2- 6.
- (20) ابن حزم: علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، الأموي، الظاهري، كان حافظا عالما بعلوم الحديث والفقه، صار ظاهريا بعد أن كان شافعي المذهب. من مؤلفاته: "المحلى" في الفقه، و"الإحكام في أصول الأحكام" في الأصول. توفي سنة 456 هـ. (تذكرة الحفاظ، 3/ 1146، ووفيات الأعيان، 3/ 13).
- (21) انظر: ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، دار الجليل، بيروت 1405 هـ، 1985 م، مقدمة التحقيق، ص 29.
- (22) أبو الأسود الدؤلي: من المشهورين بصحبة الإمام علي ومحبته، واضع علم النحو وإعراب القرآن. توفي في الطاعون الجارف سنة 69 هـ، وقيل قبل ذلك. (نزهة الألباء، ص 6).
- (23) إبراهيم بن أحمد المارغني التونسي، دليل الخيران على مورد الظمآن، مكتبة النجاشي طرابلس، ليبيا، ص 243، وأبو عمرو الداني، المقنع، مرجع سابق، ص 132.
- (24) انظر: كامل موسى وعلي دحروج، التبيان في علوم القرآن، مرجع سابق، ص 73، بتوسع.
- (25) الخليل بن أحمد الفراهيدي: الأزدي اليماني، البصري، أبو عبد الرحمن، نحوي، لغوي، أول من أسس علم العروض وحصّن به أشعار العرب. ولد سنة 100 هـ، وتوفي سنة 170 هـ بالبصرة. من كتبه: العروض والشواهد، والنقط والشكل، ومعجم العين. (الفهرست، 1/ 43، معجم الأدباء، 11/ 72).
- (26) المرجع نفسه، ص 73.
- (27) انظر: المرجع نفسه، ص 75.

- (28) ابن عاصم الليثي: نصر بن عاصم الليثي، من واضعي علم النحو، فقيه تابعي، توفي عام 89 هـ. (السيوطي بغية الوعاة، ص 403).
- (29) يحيى بن يعمر: أبو سليمان، يحيى بن يعمر العدواني النحوي البصري، تابعي، عالم بالقرآن والنحو ولغات العرب توفي سنة 129 هـ. (انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، 6 / 174).
- (30) انظر: كامل موسى وعلي دحروج، التبيان في علوم القرآن، دار بيروت المحروسة، بيروت، 1412 هـ، 1992 م، ص 74.
- (31) انظر: المرجع نفسه، ص 74.
- (32) انظر: مهدي المخزومي، الخليل بن أحمد الفراهيدي: أعماله ومنهجه، دارالرائد العربي، بيروت، ط2، 1406 هـ، - 1986 م، ص 64.
- (33) انظر: المرجع نفسه، ص 65.
- (34) انظر: محمد عبدو فلفل، مالم يطرد في قواعد النحو والصرف عند أعلام النحاة حتى القرن 7 هـ رسالة دكتوراه، جامعة دمشق، كلية الآداب، قسم اللغة العربية، 1992-1993.
- (35) ابن جني، الخصائص، مرجع سابق، 1 / 266.
- (36) انظر: مهدي المخزومي، المرجع السابق، ص 253.
- (37) حنين بن إسحاق: العبادي، أبو زيد، طبيب مشارك في أنواع العلوم، من نصارى الخيرة، سرياني اللغة في مهده وبيته. كان يعرف من اللغات: العربية واليونانية والسريانية والفارسية، ولد ببغداد سنة 194 هـ وتوفي سنة 265 هـ. (سير أعلام النبلاء، 8 / 259، معجم المؤلفين، 1 / 662).
- (38) انظر: ابن أبي صبيعة، عيون الأنباء، تحقيق نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت، دون تاريخ، 1 / 184، والقفطي، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، نشر مكتبة المثنى، بغداد، دون تاريخ، ص 117، ومهدي المخزومي، المرجع السابق، ص 65.
- (39) انظر: أركون، نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، مجلة الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 43.
- (40) انظر: سلفرسان، نصيات، مرجع سابق، ص 71.

- (41) انظر: المرجع نفسه، ص 71-74.
- (42) انظر: أحمد مختار عمر وعبد العال سالم مكرم، معجم القراءات القرآنية، مرجع سابق، 1/ 10-11.
- (43) انظر: ستروس، الإناسة البنائية، مرجع سابق، ص 117-127.
- (44) انظر: محمد خليفة الدفاع، قراءة النصوص التراثية: إشكاليات وضوابط، منشورات كلية الدعوة الإسلامية ولجنة الحفاظ على التراث الإسلامي، طرابلس، ليبيا، ط 1423 هـ، 1994، ص 17.
- (45) محمد الصادق فتحاوي، الكوكب الدري في شرح طيبة ابن الجزري، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط 1، دون تاريخ، ص 18. فكل قراءة توفرت فيها هذه الأركان، حُكم بقبولها وبكفر من ينكرها، انظر: المرجع نفسه، ص 24.
- (46) انظر: محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط 1، 1991، ص 8.
- (47) انظر: المرجع نفسه، ص 33.
- (48) المرجع نفسه، ص 33.
- (49) المرجع نفسه، ص 33.
- (50) المرجع نفسه، ص 34.
- (51) انظر: المرجع نفسه، ص 34-54.
- (52) انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، 3/ 67، وابن كثير، تفسير القرآن العظيم، بإشراف لجنة من العلماء، دار الأندلس، دون تاريخ، 2/ 217، والزمخشري، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، مرجع سابق، 2/ 38-40.
- (53) انظر ابن منظور، لسان العرب، "مادة كلل"، والفيروز آبادي، القاموس المحيط، ص 1361-1362.

54) ابن مجاهد: أبوبكر، أحمد بن موسى بن العباس بن مجاهد البغدادي، الإمام المقرئ المحدث، مصنف كتاب السبعة. ولد سنة (245هـ) وتوفي سنة (324هـ). قرأ عنه خلق كثير ورووا عنه الحديث. (سير أعلام النبلاء، 15/ 272).

55) انظر: ابن مجاهد، كتاب السبعة في القراءات، تحقيق شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1400هـ، ص 53- 87.

56) ابن الجزري: أبو الخير، محمد بن محمد بن يوسف الدمشقي الشافعي، شمس الدين. ولد سنة (751هـ) وتوفي سنة (833هـ). (طبقات الحفاظ، ص 549).

57) انظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، مرجع سابق، 1/ 45.

58) انظر: الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار الفكر، بيروت، ط 1، 1408هـ، 3/ 1988، 282.

59) المرجع نفسه 3/ 283- 289.

60) انظر: محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة، ط4، 1409هـ، 1/ 1989، 204- 208.

61) أخرجه الطبري عن مرة الهمداني، جامع البيان، 6/ 43.

62) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، 6/ 224، رقم 12050.

63) أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، مرجع سابق، ص 41.

64) ابن رشد، بداية المجتهد، 4/ 1564.

65) انظر: المرجع نفسه، 4/ 1564.

66) أخرجه البخاري في الفرائض، باب ميراث الأخوات والإخوة، رقم 6362.

67) انظر: ابن رشد، المرجع السابق، 4/ 1565.

68) يقول أركون عن ما سماه بمشكلة الكلاله: (ونلاحظ أن الآية (176) من سورة النساء نفسها تحمل شهادة على رهنية المشكلة وإلحاحها، وأنها قد طرحت في زمن النبي ﷺ،

وذلك ليس فقط لأن مسألة الإرث كانت تشغل غالباً بال المؤمنين، وإنما لأنه يبدو أن مكانة الكلاله تحدث وضعاً جديداً يؤدي إلى زعزعه نظام الإرث العربي السابق، ومن هنا نفهم سر المقاومة والمعارضة التي تمنع عمر، أو الشخصية الأساسية التي ركزت عليها الروايات من الكشف عن معناها الحقيقي) أركون، المرجع السابق، ص 2.

(69) ابن الصلاح: عثمان بن عبد الرحمان بن موسى، الكردي الشهرزوري الشافعي، أبو عمرو، الإمام الحافظ، شيخ الإسلام، وصاحب "المقدمة" في علوم الحديث. توفي في دمشق سنة 643 هـ. (طبقات الشافعية الكبرى، 1/ 326، ووفيات الأعيان، 2/ 408).

(70) انظر: البغدادي، أصول الدين، مرجع سابق، ص 14-17.

(71) انظر: ستروس، الإناسة البنانية، مرجع سابق، ص 158-160.

(72) جورج طرابيشي، المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي، دار رياض الريس، بيروت، 1991، ص 105.

(73) انظر: المرجع نفسه، ص 105.

(74) أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ص VI.

(75) أركون، نزعة الأنسنة، مرجع سابق، ص 610.

(76) انظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، مرجع سابق، ص 09.

(77) انظر: أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص 35-44.

(78) انظر مثلاً: أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 79-88، والإسلام: الأخلاق والسياسة، ص 15 و 39، وتاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 31.

(79) انظر: ألكسندر ماكوفليسيكي، تاريخ علم المنطق، مرجع سابق، ص 95-101.

(80) أركون، نزعة الأنسنة، مرجع سابق، ص 611.

(81) انظر: فوكو، أولية المنفصل، مرجع سابق، ص 44.

(82) انظر: أركون الإسلام: الأخلاق والسياسة، مرجع سابق، ص 102-105، وأبو يعرب المرزوقي، وحدة الفكرين الديني والفلسفي، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، 1412 هـ، 2001، ص 31-44، وأيضاً كتابه: تجليات الفلسفة العربية: منطق تاريخها من خلال الكلي، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط 1، 1422 هـ-2001، ص 159-184.

(83) انظر: أبو يعرب المرزوقي، وحدة الفكرين الديني والفلسفي، ص 38.

(84) انظر: أبو يعرب المرزوقي، تجليات الفلسفة العربية، ص 522-530.

(85) المرجع السابق، ص 522.

(86) انظر: هاري ولفسون، فلسفة المتكلمين، ترجمة مصطفى ليب عبد الغني، المجلس الأعلى للثقافة، ط 1، 2005، ص 586-598.

(87) انظر: المرجع نفسه.

(88) الجابري، بنية العقل العربي، مرجع سابق، ص 509.

(89) انظر: الجويني، الشامل في أصول الدين، تحقيق سامي النشار، منشأة المعارف، القاهرة، 1969، ص 143.

(90) انظر: نوران الجزيري، قراءة في علم الكلام: الغائية عند الأشاعرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط 1، 2005، ص 36.

(91) طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط 1، 1988.